

LA SUBALTERNIDAD DE LO POPULAR: APROPIACIÓN DE LOS DÉBILES O PRONUNCIAMIENTO DEL MUNDO

Hernán Pajoni

Universidad Católica Argentina (Argentina)

hpajoni@gmail.com

Resumen

El trabajo pretende abordar el derecho a la comunicación como práctica social, superando la concepción de lo subordinado como única condición posible de lo popular: como destino inamovible de prácticas sólo capaces de resignificar lo dominante. Se trata de cambiar el foco de la preocupación, concentrando la mirada en la búsqueda de acciones que articulen colectivamente sentidos cuestionadores de la desigualdad, y concretarlos en actos productivos. Esta perspectiva está relacionada con la necesidad de tener presente en cada análisis de la problemática comunicacional la desigualdad socioeconómica y sus implicancias culturales. Por lo tanto, se postula como inquietud central, derivada del análisis del aporte de los estudios culturales, la necesidad de fomentar el hallazgo colectivo y comunitario de experiencias productivas de pronunciación, es decir, la recuperación de una voz silenciada, producto de condiciones históricas de desigualdad.

La debilidad de lo subalterno

El concepto de subalternidad define la posición de determinados sectores sociales en el marco de las relaciones de fuerza en el contexto de la lucha de clases. Asimismo en el espacio de la producción de sentidos y de la disputa por valores predominantes, la subalternidad se refiere a la condición de desigualdad en la imposición de ideas hegemónicas y, por tanto, define una particular forma de apropiación en condiciones de desequilibrio de esos valores dominantes.

En estas condiciones de inferioridad frente a quienes detentan el patrimonio de la producción de sentidos, los sectores subalternos adoptan sus formas distintivas y particulares de consumo. Se trata del *uso* que hacen los sectores populares del contenido de la producción masiva y de los sentidos sociales predominantes. Michel de Certeau realiza un aporte destacado en la valoración de esas instancias subalternas de consumo. De Certeau le otorga valor al análisis de las *tácticas* de los sectores *débiles* de la sociedad frente al ordenamiento hegemónico de las prácticas sociales. Los *usos* que les dan al orden imperante, las variaciones creativas y plurales que distorsionan en las propias prácticas reproductivas el ordenamiento social son las claves del planteo. Denomina *tácticas* al modo de uso que se hace de la gran orquesta de lo institucionalizado, “en el interior del campo de visión del enemigo”, a través de fragmentos de producción propia, pero sin planes ni articulaciones capaces de transformar el statu quo, y hacer de las *tácticas* de los débiles *estrategias* capaces de ser instituyentes y transformadoras de la organización social.

Las tácticas, entendidas como el redimensionamiento que hacen los *débiles*

–receptores en este caso– de los mensajes masivos, son nuevas codificaciones que tensionan los contenidos y la estética de la emisión removiendo la institucionalidad consagrada y contenida en el orden imperante. De esta manera, la organización económica de la industria cultural y su dinámica no pueden garantizar la efectividad del impacto social de sus productos, *pero no por eso deja de haber desequilibrio, o más aún, que existan variaciones en el uso de los mensajes consumidos tampoco equilibran la relación. Es decir, que las tácticas así entendidas no son capaces, por su constitución dispersa y fragmentaria, de conformar nuevas visiones. Las tácticas entonces no son los vehículos hacia una estrategia, sino puntos de fuga de una institucionalidad integradora y/u obturadora de la diferencia.*

Aunque aquí aparece una doble problemática: por un lado, los usos que, como distorsiones de las normas institucionalizadas, no son efectivamente transformadores, pero, por otro lado, la articulación de una visión distinta para transformar las relaciones comunicacionales requieren necesariamente capitalizar las prácticas sociales, construir sentido desde esas mismas prácticas y manifestaciones dispersas (tácticas), para luego poder articular propuestas instituyentes. *Entonces por sí solas las tácticas no alcanzan para transformar las relaciones de poder, pero son indispensables en la construcción de escenarios de cambios posibles y genuinos.* El profundo conocimiento de la opacidad de los procesos de recepción y de la constitución de las identidades colectivas, que se manifiesta en las prácticas sociales, son herramientas necesarias que –potenciadas y articuladas como *estrategia*– deben aportar en la formación de las condiciones materiales y subjetivas para el cambio.

La democratización de las relaciones sociales sólo es posible en el marco de las propias prácticas que otorgan sentido a los sectores sociales desplazados y, a su vez, considerados actores del cambio. He aquí la importancia del profundo conocimiento de las tácticas, en la medida en que esos estudios articulen los saberes sobre las prácticas con acciones estratégicas de cambio, y no que sólo acuñen descripciones sobre el comportamiento de los sectores sociales sin otro resultado que el obtenido en el análisis empírico.

Las tácticas son prácticas necesarias y constitutivas de los sectores subalternos en el sostenimiento de su identidad particular, pero –a la vez- funcionales a las macrovisiones dominantes. Esto parece indicar que las prácticas subalternas son –siempre- una expresión ajustada a las necesidades del sistema de dominio. Pero la sobrevaloración de la injusticia social y el sometimiento cultural de los sectores populares conlleva una subestimación de la riqueza y complejidad de las prácticas comunicacionales en el diálogo y la hibridez que se producen en la interacción entre lo hegemónico y subalterno, se trata de lo que Néstor García Canclini manifiesta como: “la dramatización de las relaciones sociales”.

No obstante, si bien frente al desarrollo de las tecnologías de la comunicación y de los procesos hegemónicos hace insostenible plantear la existencia de lo popular como un universo autosuficiente, esto no debe implicar la superación de los conflictos de clase. Si hay una apropiación desigual de los bienes culturales, independientemente del placer que los sectores subalternos gocen en ese consumo, la injusticia debe ser un motivo de preocupación teórica y política. Si el nivel de sojuzgamiento no debe ser motivo de “dramatización”, sí debe ser un problema que exige una indagación en pos de acciones igualitarias. Si hibridación es el término que describe los procesos de intersección entre las distintas manifestaciones culturales, habría que indagar sobre el contenido de esa hibridación, pues no sólo puede ser *mezcla* y *reconciliación intercultural*, sino que debe reflexionarse sobre una mezcla caracterizada por la desigualdad y, especialmente, sobre los modos en que se naturaliza este desequilibrio.

Desentrañar el proceso de hibridación cultural, transformarlo en herramienta interpretativa, exige sostener con claridad el propósito de esa indagación, pues la mezcla y la reconciliación de cosmovisiones nunca puede dejar de concebirse como una batalla ideológica. Es necesario interrogarse cómo se manifiesta esa disputa en el terreno de la materialidad de la acción cotidiana y cómo se expresa en el plano de las representaciones sociales.

La automática incorporación o internalización pasiva de las disparidades culturales no puede satisfacer a las ciencias sociales. Los procesos de adaptación funcional de los sujetos a las necesidades reproductivas del sistema no pueden concluir en la descripción de los modos en que se produce, sino que el rol de la investigación debe alentar la búsqueda de acción/reflexión que construya espacios emancipatorios de una experiencia social subordinada. Mientras tanto, la estandarización que provoca la industria cultural en el plano de la distribución y consumo de bienes simbólicos atenta contra la manifestación de las asimetrías y la superación de las inequidades en las prácticas comunicacionales: “...la simulación de que se desvanecen las asimetrías entre centros y periferias, vuelven difícil que el arte -y la cultura- sean lugares donde también se nombre lo que no se puede o no se deja hibridar” (García Canclini, N. 2001).

En principio, es indudable la existencia de diferentes modos de apropiación de los bienes culturales entre los distintos sectores sociales, que obedece a las desiguales condiciones económicas, sociales y culturales. “Lo que se denomina público, en rigor, es una suma de sectores que pertenecen a estratos económicos y educativos diversos, son hábitos de consumo cultural y disponibilidad diferentes para relacionarse con los bienes ofrecidos en el mercado” (García Canclini, N. 2001).

La apropiación de los sentidos circulantes a través de los bienes simbólicos depende de la particular posición en el ámbito de la producción, por un lado, y en el espacio del consumo, por el otro, por parte de los sujetos. Ambas posiciones en estas instancias definirán a su vez los modos de reproducción de ese sentido apropiado que se traduce en prácticas sociales.

Ahora bien, la condición de clase, la materialidad histórica de la condición sociocultural y las herramientas y canales de acceso a los bienes simbólicos define una posición determinada por parte de los integrantes de cada grupo social. Desde esta perspectiva, el acceso al saber y al entrenamiento de una capacidad crítica que permita discernir las condiciones de subordinación es un propósito que debe latir detrás de las investigaciones sobre la comunicación y la cultura.

La interpretación legítima

La categoría que sostiene Stuart Hall sobre la prevalencia de un orden dominante es relevante a la hora de responder este interrogante. La interpretación legítima es un proceso histórico y social, motor de la reproducción social y política de un sistema de organización social. Los sectores hegemónicos y sus prácticas prevalecientes además de ordenar la estructuración de las representaciones sociales, organizan los modos de imposición y el umbral de las posibilidades de resistencia. La propia conflictividad que genera un sistema de dominación está contenida por los márgenes de una dinámica social basada en un consenso de convivencia. García Canclini se pregunta si “¿No está hecha la hegemonía de este tipo de coincidencias y complicidades entre sociedad y Estado, más que de las imposiciones de éste hacia aquélla? ¿No es esta complicidad, lograda desde posiciones relativamente diferentes, la clave de que ambos se reconozcan y se sientan mutuamente representados?”.

No podría explicarse el funcionamiento de la sociedad a largo plazo si no es bajo esta visión de las relaciones sociales. Claro que es sustancial la valoración que se haga de las prácticas reproductivas y su potencia conciliadora de la diferencia, y de las posibilidades de cambio que sean capaces de encarnar las prácticas subalternas. Es decir, que esos acuerdos y complicidades mencionados por García Canclini no se basan en voluntades libres que pactan sentidos intersubjetivos, son productos de

desgarramientos y derrotas, de delegaciones a la fuerza en el poder de designación y de interpretación. Y son estos poderes de denominación del entorno, y su capacidad de detentar los sentidos dominantes lo que transforma a determinados actores en sectores privilegiados en la organización social. La instancia de la producción de bienes culturales, el comportamiento de la industria cultural organiza los modos de instalar sentidos, refuerzan contenidos y establecen pautas interpretativas.

Entonces si aquellos sectores que no tienen control ni influencia sobre las producciones de la industria cultural -y que ni siquiera están en condiciones de negociar aspectos vinculados a su interés particular- *dialogan* con los contenidos de los productos masivos y los *consumen* en términos de pacto de audiencia, de comunidades hermenéuticas, de mezclas y reconciliaciones; y si sólo se trata de considerar la actividad de lo subalterno a partir de la supuesta riqueza de ese consumo, -en términos de *complicidades interpretativas*- se está omitiendo una perspectiva necesaria e ineludible: la visión que tenga siempre en cuenta – como presupuesto teórico- que las sociedades se rigen bajo sistemas ordenadores dominantes y que el poder no es una abstracción de una visión maniquea y reduccionista, sino un modo de entender las relaciones sociales y una auténtica toma de posición respecto de la valoración del sistema capitalista y su proceso de concentración económico.

Ahora, volver a la pregunta inicial sobre quién impone la lectura legítima permite hacer algunas aproximaciones. Cómo transformar algunos bienes simbólicos en patrimonio del conjunto social, cómo hacer de un sentido subordinado un objeto de interés colectivo. Planteado así, la consagración social de la producción de bienes simbólicos que se generan por fuera del circuito de la industria no parece tener el camino allanado. Estas expresiones culturales “tienen menor posibilidad de realizar varias operaciones indispensables para convertir esos productos en patrimonio generalizado y ampliamente reconocido: acumularlos históricamente (sobre todo cuando sufren pobreza o represión extremas), volverlos base de un saber objetivado (relativamente independiente de los individuos y de la simple transmisión oral), expandirlo mediante una educación institucional y perfeccionarlos a través de la investigación y la experimentación sistemática” (Martín-Barbero, 1998).

No sólo se trata de una dificultad estructural de parte de los sectores subalternos en imponer sus representaciones sociales a través de sus productos culturales, sino que además, al no contar con un consenso de aceptación social y sufrir el desplazamiento de la industria están imposibilitados de profundizar sus formas expresivas. La razón sustantiva de la subalternidad que afecta a los sectores populares está instalada en la dificultad de consagrar colectivamente sus producciones, sus bienes simbólicos, sus interpretaciones de la realidad social. Y este obstáculo es el principal aspecto de la desigualdad comunicacional, aquel que impide la sofisticación y perfeccionamiento de la calidad expresiva de esos sectores postergados.

Así la desigualdad estructural en el plano socioeconómico afecta más gravemente la potencia creativa y las condiciones en que disputan sentidos que las formas de apropiación en la instancia del consumo y la reproducción.

De los estudios de recepción a la producción transformadora

Recuperar la noción crítica acerca de la desigualdad estructural de las relaciones comunicacionales requiere plantearse el problema de la producción cultural y la incidencia del desarrollo de la industria de bienes simbólicos sobre las representaciones de los sectores subalternos. La imposibilidad que tienen estos actores de imponer -en la dinámica de la producción y circulación cultural dominante- sus propias traducciones e interpretaciones de la realidad, los transforma en actores en condiciones de inferioridad para disputar sentidos y valores en el marco de los conflictos sociales. En la medida en que se considere el consumo y la decodificación como los únicos espacios reservados para la resistencia a lo dominante, es decir que mientras la actividad del sujeto se restrinja a su condición de receptor y por tanto a las posibilidades de resemantización como única actividad crítica, se está omitiendo una práctica clave en la posible recuperación de condiciones de igualdad y equilibrio en las relaciones comunicacionales. Porque justamente la reproblematicación de la calidad del *uso* de lo masivo por parte de los sectores populares no resuelve las condiciones del desequilibrio. Las acciones tendientes a la recuperación de la *pronunciación* del mundo es una instancia impostergable para esta reflexión teórica sobre el derecho a la comunicación. No hay equilibrio alcanzable en la desigualdad constitutiva que impone la circulación de bienes y sentidos en la sociedad civil, por esta razón sólo en la implementación de acciones culturales y comunicacionales que construyan colectivamente valores comunitarios postergados y silenciados será posible acceder a políticas por la igualdad. Es decir que el derecho a la comunicación se conquista en la acción sociocultural y explícita, en la reapropiación de la palabra.

La palabra propia, la voz de lo subalterno

Los modos de constitución de las prácticas populares y sus acciones comunicativas históricamente se han explicitado por fuera del consumo y la distribución oficial. Los modos de producción y los de reconocimiento recorren una lógica expresiva y estética que se diferencia de la cultural letrada. De esta manera, la extraoficialidad de la producción cultural define un tipo de reconocimiento que valoriza esa condición y consagra una propuesta estética y expresiva distinta, no letrada.

La posibilidad y la capacidad de articular una palabra propia, planteado sólo en estos términos, puede interpretarse como una metáfora romántica o un consignismo nacido de una concepción esquemática y esencialista de un valor ontológico de lo popular. La capacidad instituyente de una visión del mundo, su posibilidad de disputar sentidos dominantes y, por tanto, de modificar prácticas sociales y relaciones de fuerza no se va a manifestar en el plano de la discordia individual. Así el concepto de tácticas vuelve con su imposibilidad estructural de instituir nuevos modos de hacer y pensar. La construcción colectiva de cosmovisiones que aporten otras lecturas de la realidad y formas singulares y estructuradas de manifestarlas, son los puntos de partida para la emergencia de visiones y acciones instituyentes.

La voz de los oprimidos

Para Paulo Freire, la relación opresores/oprimidos es el fundamento último de la desigualdad en la imposición de una palabra dominante. No es el propósito de esta mención plantear a priori ningún diálogo entre la noción de hegemonía y la pedagogía de Freire. Pero es relevante la recuperación de conceptos referidos a la reivindicación de una palabra de los sectores subalternos. Para Freire, el carácter prescriptivo de la opresión “es la imposición de una conciencia sobre otra”. Es decir, el poder de la ideología dominante se incorpora y se asume como propia en un acto de violencia en donde irrumpe una visión ajena y enajenante para las víctimas de esa imposición.

Acceder a la palabra

“Mientras la palabra ‘bancaria’ implica una especie de anestésico, inhibiendo el poder creador de los educandos, la educación problematizadora, de carácter auténticamente reflexivo, implica un acto permanente de descubrimiento de la realidad. La primera pretende mantener la *inmersión*; la segunda, por el contrario, busca la *emersión* de las conciencias, de la que resulta su *inserción crítica* en la realidad” (Freire, P. 2002).

No es aleatoria esta mención sobre el pensamiento de Freire. Surgen aquí dos elementos centrales: una noción de comunicación concebida desde la igualdad; y la posibilidad de que los sectores populares construyan sus lecturas críticas a partir de un proceso educador que nace de sus propias condiciones históricas de existencia, pues se trata de estimular la reflexión y la acción creativa volcada a prácticas transformadoras.

Así, la palabra de los sectores postergados sólo puede ser verdadera cuando sea capaz de liberarse de la reproducción vacía de ideas de otros. Por consiguiente, sólo aparecerá la palabra auténtica una vez que la conciencia crítica asome en su discurso: “la palabra auténtica es aquella que al pronunciar, transforma” (Freire, 2002), porque decir la palabra verdadera “no es privilegio de algunos hombres, sino derecho de todos” (Ibídem).

De esta manera, el derecho a la palabra no es un concepto muy alejado del problema de lo popular y lo masivo, más bien es el problema de la reflexión que se plantea hasta aquí. Porque efectivamente hay un derecho negado, hay una visión impuesta que si bien otorga los espacios de la negociación y hasta de las lecturas oposicionales, contiene los marcos de la interpretación funcional al sistema. Porque para Freire, el complejo sistema de dominación cultural es el “universo temático de la época”, que luego se mitifica y hace que “los temas no son percibidos como tales” y aparecen como “determinantes históricas aplastantes”. En este contexto de dominación temática hay solo un actor social que *pronuncia* el mundo y anula el derecho a la pronunciación de los sectores oprimidos, anula la “auténtica comunicación” y apela a los “comunicados” o “depósitos” de los mitos que sostienen el sistema. Reconquistar el derecho a la pronunciación del mundo es la preocupación de la pedagogía de Freire que pretende facilitarla con una concepción de la educación/comunicación como diálogo “creativo y humanizante”.

Comunicación vs información

“Por comunicación o relación comunicacional entendemos aquella que produce (y supone a la vez) una interacción biunívoca del tipo del con-saber, lo cual sólo es posible cuando en los dos polos de la estructura relacional (transmisor-receptor) rige una ley de bivalencia: todo transmisor puede ser receptor, todo receptor puede ser transmisor” (Pasquali, A. 1972).

De este modo, la comunicación es una forma de construcción social surgida a partir de la equivalencia y del respeto entre sujetos capaces de conformar un saber social a través de un *con-saber*. El con-saber significa el saber uno de otro, es un saber construido colectivamente, no uno que se impone sobre otro, es un saber social. Estos niveles de horizontalidad de las relaciones sociales, entendidas como las condiciones de posibilidad para que se concrete la *comunicación*, puestos en juego en las condiciones materiales de existencia marcan una distancia inalcanzable. Porque todavía deben entrar en esta reflexión los actores principales del fenómeno de la comunicación: los medios masivos. Y si, como sostiene Pasquali, la “auténtica comunicación es la que se asienta en un esquema de relaciones simétricas en una paridad de condiciones entre transmisor y receptor”, la *transmisión*

electrónica no es comunicación.

Estos aportes filosóficos de Pasquali reafirman la idea de la estructural desigualdad de la relación entre los mensajes masivos y sus receptores, y a su vez desandan (des-naturalizan) el camino de la noción hegemónica de *comunicación*. Recuperar una perspectiva sobre el saber que lo considere una construcción colectiva no coercitiva, complementariamente a la de comunicación como contacto no alienante –como propone Pasquali- *entre pares, es cuestionar los procesos de construcción del conocimiento y sus modos de producir e intercambiar en la sociedad.*

Comunicación como acción colectiva, creativa y transformadora

Desarticular la noción de *educación* como imposición de saber violento y enajenador, y la de *comunicación* como operación de vaciamiento y omisión de la palabra de uno de los actores del intercambio, es un desafío crucial y además un reconocimiento básico para afrontar opciones de cambio. Por esta razón, es necesario retomar la perspectiva que considera el lenguaje como una trama donde se cristalizan las operaciones de sentido, donde se silencian miradas de la realidad, donde la voz de los vencedores se expresa en toda su compleja dimensión significativa.

Recuperar la voz es construir mundo, es un acto creativo que se pone en juego y en disputa con las representaciones dominantes. *Pero esa palabra “daña” la trama discursiva cuando sea la emergente de un proceso genuino de construcción colectiva:* cuando la palabra abre mundo, produce rupturas epistemológicas, cuestiona la propia denominación del entorno. Es esa palabra que, como afirma Martín-Barbero, “a la vez que se activa/despliega el espesor de significaciones sedimentadas en ella por la comunidad de los hablantes, se hace posible la generación de nuevos sentidos desde los que reinventar el presente y construir futuro”.

La “unidad temática de la época”, según Freire; el “orden cultural dominante”, según Hall, son conceptos que remiten a construcciones histórico culturales de sentido e interpretación de la realidad; del mismo modo que el concepto de hegemonía como trama de los procesos de reapropiación y negociación simbólica donde el conjunto social se identifica, en un complejo reconocimiento bajo una historia violenta y opresiva. Ahora bien, y ésta es la clave del problema de la emancipación de los sectores postergados: *la reproducción social de ese reconocimiento colectivo y mítico es la naturalización de todas las batallas, la legitimación de los vencedores y su palabra triunfante.*

La concepción de Pasquali sobre comunicación y la teoría de Freire sobre educación contienen filosófica y políticamente la misma mirada. Se trata de conceptos que apelan a la convivencia, a espacios de intercambio, de “estar el uno con el otro” en condiciones de generar riquezas intersubjetivas sobre el conocimiento del mundo. La *comunicación* y la *educación* se constituyen en un diálogo, cualquier acto unilateral distorsiona la práctica creativa y la transforma en una forma de la opresión: el silenciamiento de un actor de ese dia-logos. Pero no sólo eso, sino que la reproducción cotidiana, como lógica hegemónica, impregna a tal punto la práctica de los sujetos, que los modos de interacción social se rigen por esos mecanismos de desentendimiento e imposición. La falta de *diálogo* es la lógica que adquiere la circulación de sentidos; la verticalidad y unilateralidad de la transmisión de saberes y experiencias tiñe los modos de comportamiento y encuentro social.

En este sentido, la comunicación y la educación, en su noción dominante, naturaliza las formas de intercambio como fuerzas en disputa, donde el concepto de dia-logos se hunde en los procesos de silenciamiento. No sólo se obtura la bilateralidad de los intercambios, sino que desaparece de la zona de lo decible y, por tanto, es un mundo posible que deja de existir, con todas las implicancias sociales y políticas que tiene tal afirmación: desaparece una idea y esa práctica de comunicación “donde los hombres asumen su palabra haciendo estallar a la vez el círculo de la totalidad totalitaria y el de la conciencia solipsista” (Martín-Barbero, 2004).

La comunicación/educación en las prácticas comunitarias

¿Dónde se reconoce al otro, dónde se lo considera en su alteridad, dónde se crea la capacidad de construir verdades compartidas a partir del diálogo, dónde el sujeto es capaz de reconocerse como actor colectivo? No será haciendo una lectura crítica y sagaz de los contenidos de los mensajes masivos, no será haciendo hazañas de lectura descomponiendo las tramas discursivas de los mensajes dominantes en la intimidad del hogar. Sólo se puede ver al *otro* en la experiencia vital, pública y comunitaria.

Entonces, en el marco de un sistema en el que el acceso al conocimiento y a la producción cultural están fuertemente restringidos, la postulación de la comunicación como derecho social, postergado y explícitamente condicionado, es un ámbito de disputa de poder y de recuperación de formas de conocimiento y reconocimiento ajustadas a las necesidades de diferentes grupos comunitarios. La palabra propia vuelve así con la fuerza de un concepto sustancial para desarrollar modos de *resistencia en la acción*. Y como la palabra propia implica además un modo de ver el mundo y de pronunciarlo, difícilmente sea en la *complicidad* con lo hegemónico donde surja el pensamiento y la acción más enriquecedoras. Si la negociación entre codificación y

decodificación es un modo de consumo, si las operaciones de resemantización de los mensajes dominantes se desarrollan bajo procesos de reutilización no complacientes, se cuenta con la ventaja de saber fehacientemente que estos tipos de consumo conviven armónicamente con lo instituido. Como consecuencia, si el propósito es considerar los modos de acción comunicacional tendientes a la generación de experiencias transformadoras, entendidas bajo la recuperación de un derecho restringido, *la conquista de una palabra propia no puede dialogar en armonía con lo dominante*.

El derecho a la comunicación –en el marco de este planteo teórico- se expresa en la capacidad comunitaria de construir saberes críticos: una capacidad que tienda a quebrar las fronteras que instituyen los sentidos y las prácticas hegemónicas. Por lo tanto, el fomento y la conquista de otras prácticas reveladoras de modos de asociación y pensamiento por fuera de la lógica estandarizada y masificada (valores reificados) es la condición de posibilidad para el despliegue de otro tipo de relaciones sociales. Por lo tanto, el objetivo será poder construir colectivamente el escenario para la emergencia de otras modalidades de vínculo social, de modo tal que los propios sectores subordinados recuperen sentidos críticos y complejos para elaborar y *comunicar* contenidos estratégicos y orgánicos a sus intereses, y no meras reproducciones de valores hegemónicos interiorizados en sus prácticas cotidianas.

Comunicación para el cambio social o para el desarrollo

Las experiencias en los países periféricos sobre emprendimientos comunicacionales permiten problematizar las nociones políticas y culturales que subyacen a las prácticas comunitarias. El relevamiento que hace Alfonso Gumucio Dagron (1) permite evaluar conceptual y críticamente estas acciones a la luz de los objetivos planteados en cada una de las experiencias. De este modo, se advierten algunas contradicciones entre las valoraciones teóricas que alientan estas acciones comunitarias de los *sin voz*, frente a las prácticas concretas que tienden a un propósito específico, una especie de política de extensión para el mejoramiento de la calidad de vida de sectores excluidos en la ignorancia y la pobreza extrema.

Las distintas formas organizacionales que adoptan los radios o teatros populares no son simples contingencias que distinguen cada experiencia, sino que constituyen sus fundamentos ideológicos y, por tanto, definen los alcances sociales del emprendimiento: el tipo de organización que dinamiza las prácticas culturales y comunitarias definen la concepción sobre el cambio social. Es decir que en cada forma institucional se advierten las concepciones políticas en relación con el lugar histórico de los sectores populares y en relación con el desequilibrio socioeconómico y cultural: así se manifiestan las limitaciones en relación con el cambio social.

Las nociones de Freire y Pasquali sobre la horizontalidad de las relaciones sociales y la bilateralidad de la relación comunicacional podrían ser un buen parámetro de análisis para ponderar las características de cada experiencia. No puede valorarse del mismo modo una iniciativa de teatro financiado por fundaciones privadas dirigidas a fomentar el consumo de agua hervida en la población que una que haya surgido por necesidad espontánea de un grupo de pobladores para expresar sus propios modos de entender la realidad.

La verticalidad de la relación comunicacional es una práctica que obedece a un modo predominante de concebir las relaciones sociales, es un modo de imposición de una concepción etnocéntrica y positivista de la evolución y el desarrollo. Así surge una compleja frontera entre las acciones comunitarias inspiradas en la transformación de las condiciones sociales de existencia, y aquellas que apelan a la necesidad de mejorar la calidad de vida desde una concepción desarrollista de las acciones humanas.

La calidad de vida puede ser un sueño etnocéntrico o una convicción profunda acerca de la necesidad de que los sectores excluidos encuentren sus propias formas expresivas y sus propias formas de pronunciar el mundo. Construir identidad y memoria es transformar las condiciones de vida, y el mejoramiento de las condiciones materiales debe ir acompañado con sus propias convicciones acerca del “desarrollo”. Si no hay construcción colectiva ni apropiación de los proyectos, los procesos que impulsen la acción comunitaria no podrán superar la sensación de enajenación y extrañamiento que producen valores ajenos a su condición histórica.

Para Gumucio Dagrón, “con demasiada frecuencia la comunicación es concebida como propaganda, o en el mejor de los casos como difusión de información, pero rara vez como diálogo”, por esta razón es necesario sostener como parámetro de acción social horizontal la perspectiva de Paulo Freire, que ya advertía sobre el predominio de la verticalidad en las relaciones sociales y, por tanto, en la circulación de los sentidos con el menosprecio de los sectores excluidos que esto implicaba.

Lenguaje propio y alumbramiento de nuevos saberes

Del conjunto de las experiencias analizadas por Gumucio Dagrón, surgen algunas problemáticas constantes al evaluar los grupos teatrales y su función comunitaria en poblaciones marginales. Sus mentores advierten la necesidad de hablar con el *lenguaje de los pobladores* e interactuar con ellos para generar procesos de *apropiación* de los contenidos. De este modo, los creadores de

las obras de teatro consideran que son preferibles las obras escritas en verso, “más accesibles para las audiencias rurales”. Por ejemplo, los creadores del Teatro La Fragua en Honduras consideran que “es más fácil para nuestra audiencia entender el verso. Es el ritmo. La prosa es lo más difícil para un público sin educación”. Gumucio Dagrón considera que esas experiencias son formas culturales de confrontación con el sistema de vida hegemónico y por ende: “debe competir por su audiencia con las peleas de gallos, los duelos a machete, las inundaciones, las cosechas y el analfabetismo cultural que le ha robado a la gente su orgullosa herencia maya”.

Esta última afirmación reenvía inevitablemente a un incansable debate sobre la mezcla cultural y la composición hegemónica de las prácticas sociales, que en algunos casos provocan una impracticable búsqueda teórica y metodológica de una esencia popular perdida; o, en otros casos, una autosatisfacción en el descubrimiento de la supervivencia de usos diferentes de lo dominante. Ambas reacciones –ante el concepto de hegemonía- son funcionales a la consolidación del status quo. Estos dos diagnósticos, frente a las formas culturales de las regulaciones dominantes, interactúan en un difícil diálogo con perspectivas de comunicación participativa vinculadas al desarrollo de prácticas comunitarias ancladas en la búsqueda de unos sentidos contrahegemónicos dirigidos al cambio social.

Esta encrucijada que sintetiza gran parte de la reflexión de este trabajo requiere de la consideración de lo popular como una categoría dinámica e inestable, de lo contrario se transforma en un valor cristalizado y estereotipado ajeno a las condiciones históricas que le dan existencia. La desigualdad no se combate con una lucha por recuperar esencias postergadas o venciendo las imposiciones conspiradoras de sectores dominantes; porque la desigualdad es una condición mucho más compleja: es un modo de subsistencia sostenido a partir de consensos instituidos donde existen relaciones de poder que silencian, someten pero también gratifican. De esta manera, para Martín-Barbero: “lo popular no es una degeneración inauténtica, sino un combate moderno. ‘lo popular’ no es homogéneo, no es un ‘dato’, y es necesario estudiarlo por tanto en el ambiguo y conflictivo proceso en que se produce y emerge hoy” (Martín-Barbero, 1998).

En lo popular hay entonces conspiraciones y espacios para la emancipación; naturalización de la diferencia y formas de entender que sobreviven al silenciamiento; hay integración y cruda desigualdad. La capacidad de elaborar una gramática propia, una forma expresiva es un camino de búsqueda, un modo político de confrontación; se trata de la “oposición a ese otro discurso que la niega y frente al que se afirma una lucha desigual (...). Más que una alternativa en sí misma, lo que esas prácticas populares nos muestran es el empobrecimiento radical de la comunicación cotidiana o festiva que trae consigo la mercantilización de la existencia social” (Martín-Barbero, 1998).

La festividad como modo expresivo, sus lógicas estéticas y el vínculo que ellas sostienen con el espacio público define algunas particularidades de lo popular y se posicionan frente a lo hegemónico. Así, las obras teatrales -como las mencionadas- definirán su condición a partir de su composición interna, su capacidad de generar contenidos creados colectivamente y de la recuperación de mundos e historias silenciadas por la lógica industrial y mercantilizada de la distribución de los bienes simbólicos.

En el intento por describir los modos del consumo y producción populares, Bajtin aporta un análisis minucioso sobre las prácticas culturales (2). Allí la desacralización de la institucionalidad se concreta a partir de la burla y la ridiculización de los roles sociales y la descomposición teatral y festiva de las normas y su coercitiva aceptación. De la misma manera, Martín-Barbero entiende las formas expresivas populares no en los términos de la lectura burguesa y racional sino “en la que el ritmo no lo marca el texto, sino el grupo, y en la que lo leído funciona no como punto de llegada y cierre del sentido, sino al contrario, como punto de partida, de reconocimiento y puesta en marcha de la memoria colectiva...” (Martín-Barbero, 1997).

Las prácticas populares no se circunscriben al goce burgués del texto literario, sino que se desenvuelven en una lógica donde las formas de la representación y el contagio vital y pasional con los espectadores constituyen su modo de producción y reconocimiento. A su vez, los contenidos no se manifiestan en el cuestionamiento racional expresado en la secuencia literaria sino en la *actuación* de las normas sociales y sus modos dramáticos de subvertirlas: “Actuación que recoge y refuerza la complicidad con el público, ¡complicidad de clase y de cultura!” (Portelli Hugues, 1985).

La voz propia no sólo conducirá a pronunciar modos de lo real silenciados, sino que tendrá sus propias gramáticas y lógicas expresivas, que encuentran en el melodrama una síntesis de la historia de los modelos narrativos populares, en términos de matrices culturales.

La inexistencia de los valores portadores de sentidos disidentes en los discursos sociales circulantes pone en evidencia la violencia de los procesos hegemónicos que suelen estar considerados en el plano del consenso y la complicidad, y no de la coerción, cuando son los dos componentes parte de la definición del concepto. Esto implica que muchas lecturas sobre el término *hegemonía* sobreponen el consenso a la violencia de la imposición, cuando los sistemas de dominación se sostienen sobre estas dos operaciones.

Notas

- (1) Ver Dagron Gumucio, A. *Haciendo Olas, Historias de Comunicación Participativa para el Cambio Social*, The Rockefeller Foundation. Plural Editores, La Paz (Bolivia), 2001.
- (2) Ver Bajtin, M., *La cultura popular en la edad media y el renacimiento: el contexto de Francois Rabelais*, Alianza, Barcelona, Barcelona, Barral, 1974.

Bibliografía

- de Certeau, M. *La invención de lo cotidiano, Artes de hacer*, Universidad Iberoamericana, Centro francés de estudios mexicanos y centroamericanos, Trad. Alejandro Pescador, 1996.
- García Canclini, N. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Paidós, Buenos Aires, 2001.
- Freire, P. *Pedagogía del oprimido*, Siglo Veintiuno, 2002, Argentina.
- Pasquali, Antonio, *Comunicación y cultura de masas*, Monte Àvila, Caracas, 1972.
- Martín-Barbero, J. *La educación desde la comunicación*, Grupo Editorial Norma, Bogotá, 2004.
- Martín-Barbero, Jesús, *Procesos de comunicación y matrices de cultura. Itinerario para salir de la razón dualista*. Ediciones G. Gili, México, 1998.
- Martín-Barbero, Jesús, *De los medios a las mediaciones. Comunicación, Cultura y hegemonía*, Ediciones G. Gili, México, 1997.
- Portelli Hugues, *Gramsci y el bloque histórico*, Siglo Veintiuno Editores, México, 1985.